

ODRZUCONA KOBIECOŚĆ, CZYLI WSTRZEMIĘŻLIWOŚĆ SEKSUALNA W ŻYWOTACH ŚW. JADWIGI, ŚW. KINGI I BŁ. SALOMEI

Wiek XIII był okresem, w którym zachodnioeuropejskie wzorce życia religijnego zaczęły intensywnie przenikać na tereny ziem polskich. Jednym z nich była zasada obowiązkowego celibatu duchownych, innym – rozpowszechniany przez dynamicznie rozwijający się Zakon Braci Mniejszych franciszkański model pobożności (Krawiec 2000; Misiurek, Walewander 1993; Vauchez 1996). W tym ostatnim istotne miejsce zajmowały elementy ascetyczne, a wśród nich ideał zachowania całkowitej wstrzeźliwości seksualnej przez ludzi świeckich, również tych pozostających w związku małżeńskim. Wśród osób, do których owe nowe idee przemówiły wyjątkowo silnie, znalazły się również przedstawicielki dynastii piastowskiej: Jadwiga Śląska (1180–1243) żona Henryka Brodatego, Kinga (1234–1202) małżonka Bolesława Wstydlivego oraz Salomea (1211/1212–1268) zaślubiona Kolomanowi, księciu węgierskiemu i królowi Halicza. Wszystkie te kobiety konsekwentnie wcielały w życie propagowane przez franciszkanów wzorce i dzięki temu dwie pierwsze wyniesiono na ołtarze, zaś ostatnią beatyfikowano¹.

Żywoty świętych jako źródło historyczne

Najważniejszymi źródłami dokumentującymi świątobliwe życie tych trzech niewiast są spisane pod koniec XIII i na początku XIV wieku (Starnawski 1993; Witkowska 1974), lecz zachowane jedynie w czternastowiecznych odpisach żywoty, będące perłami polskiej hagiografii franciszkańskiej (Starnawski 1993; Kürbis 1982: 173–174; Witkowska 1974: 350). W *Vita beate Hedwigis*, *Vita sanctae Salomeae reginae haliciensis* oraz w *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis* kluczową rolę odgrywają koncepcje, będące osią minoryckiego etosu religijnego, a mianowicie: ubóstwo (*paupertas*), pokora (*humilitas*), miłosierdzie (*caritas*), modlitwa (*oratio*) oraz czystość (*castitas*)

¹ Salomea nigdy nie została formalnie beatyfikowana, jednakże papież Klemens X w 1673 roku zezwolił na obchodzenie dnia 17 listopada jako dnia błogosławionej w Polsce i w zakonach franciszkańskich (Starnawski 1993: 74).

(Kürbis 1982: 173). Szczególną wagę przywiązywano w owych dziełach do *castitas*, a podkreśleniu jej znaczenia służyło między innymi zaprezentowanie tego aspektu życia świętobliwych dam na samym początku ich życiorysów, zaraz po wstępie genealogicznym (Krawiec 2000: 207; Kwiatkowski 1980: 88). Licznym wymienionym cnotom moralnym towarzyszą inne elementy wyjątkowo bliskie ideałom franciszkańskim, takie jak duch surowej ascezy i ostrej pokuty, kult ubóstwa, chrystocentryzm oraz realizowanie innych ideałów ewangelicznych, w szczególności zaś naśladowanie Chrystusa ubogiego i cierpiącego (Witkowska 1974: 350 i nast.; Misiurek i Walewander 1993: 21; Kürbis 1982: 177).

Należy oczywiście zadać pytanie, w jakim stopniu hagiografowie, tworząc te *Vitae*, faktycznie opisywali życie księżnych, a w jakim stosowali się jedynie do schematu obowiązującego wówczas w żywotopisarstwie franciszkańskim (Witkowska 1999: 386; Witkowska 1997: 37). W średniowiecznych utworach hagiograficznych nie dbano bowiem zbyt rygorystycznie o historyczną dokładność, a raczej prześcigano się w opisach ascetycznych i pobożnych praktyk bohaterów oraz ogromnej liczby cudów przez nich dokonywanych. Wszystkie opisywane postaci musiały, niejako z reguły, spędzać dnie i noce na modlitwie, leżeć krzyżem, biczować się, nosić włosiennicę, unikać wygodnej odzieży i obuwia, pościć do granic wytrzymałości, otaczać się biedakami, całować stopy chorych i trędowatych (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 20). Znalezienie zatem jednoznacznej odpowiedzi na postawione tu pytanie jest niemożliwe, tak samo jak nie sposób określić, czy religijność Jadwigi, Kingi i Salomei faktycznie odznaczała się tak silnym rysem franciszkanizmu, czy też została ona przerysowana przez spisujących żywoty Braci Mniejszych.

Występowanie w średniowiecznych tekstach hagiograficznych powtarzających się, schematycznych wątków tematycznych wcale jednak nie musi deprecjonować ich wartości historycznej. Podobieństwo przekazów opisujących życie i praktyki religijne świętych wynikało bowiem po części z faktu, iż osoby aspirujące do wyniesienia na ołtarze dobrze znały tego rodzaju utwory i powielały przedstawione w nich zachowania. Wiele wskazuje na to, iż również św. Jadwiga, św. Kinga i bł. Salomea wcielały w życie tego rodzaju utarte wzorce (Doroszewska 1978: 64). Co więcej, wydaje się, iż wszystkie trzy księżne naśladowały nie tylko swą wspólną, kanonizowaną w 1235 roku krewną, Elżbietę Turyngską (zm. 1231) (Kürbis 1982: 175 i nast.; Krawiec 2000: 211), ale i siebie nawzajem (Witkowska 1999: 51; *Żywot świętej Kingi* 1997: 386).

Kontrowersje te tracą jednak na znaczeniu w momencie, w którym *Vitae* nie mają być podstawą odtworzenia sylwetek i postępowania ich bohaterek, lecz służą za źródła informacji na temat pewnych ogólnych koncepcji zawartych w światopoglądzie i mentalności wieków średnich. Niezależnie bowiem od faktu, czy żywoty świętobliwych pań piastowskich w pełni obrazują przeszłe wydarzenia, czy też są w znaczącej części wymysłem hagiografów, oddają ducha epoki i odzwierciedlają dawny sposób myślenia i pojmowania świata.

Wstrzemięźliwość seksualna w żywotach świętych pań piastowskich

Jak już wspomniałam, w żywotach św. Kingi i bł. Salomei najbardziej wyeksponowaną cnotą jest czystość (dziewiczość), a w *Vita beate Hedwigis* czystość małżeńska. Księżna śląska, choć współżyła z Henrykiem Brodatym i była matką siedmiorga dzieci, zrobiła bowiem wszystko, jak podaje jej żywot, by pożycie małżeńskie było możliwie nieskalane: „Związana węzłem małżeńskim starała się (...) we wszystkim strzec uczciwości związku i nieskalaności łoża małżeńskiego, zachowując jak najdokładniej prawa i obowiązki małżeńskie”. Oznaczało to, że Jadwiga nie obcowiała z mężem z powodu odczuwanego pożądania, lecz jedynie mając na względzie chęć spłodzenia potomstwa (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 30). Z tego powodu „zaraz po poczęciu postanowiła (...) odłączyć się od łoża małżeńskiego i stosunków cielesnych aż do chwili urodzenia dziecka” i „tej świętej zasady i uczciwego obyczaju przestrzegała od pierwszej ciąży (...) do czasu, gdy przestała rodzić”. Co więcej, „zbawiennymi radami i napomnieniami skłoniła swego wielkodusznego małżonka, aby razem z nią zachowywał dobrowolnie wstrzemięźliwość przez cały Adwent i Wielki Post, we wszystkie Suche Dni czterech pór roku², w wigilie świąt, w dni świąteczne i w niedziele” (ibidem). Można zatem przypuszczać, iż według Jadwigi czyste małżeństwo jest równie wartościowe i miłe Bogu jak zachowanie dziewictwa. Potwierdza to także jej podejście do znajdujących się pod jej opieką osieroconych dziewcząt, gdyż część z nich przeznaczała do życia klasztornego, a inne wydawała za mąż (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 32, 62).

Po około dwudziestu latach małżeństwa, „po urodzeniu (...) dzieci” księżna śląska „zdecydowała się na bezwarunkową wstrzemięźliwość”. Wraz z mężem złożyła śluby czystości i „przez około 30 lat rozłączeni od łoża, przeżyli w pojedynkę życie ozdobione pięknem czystości” (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 30–31). Wkrótce po złożeniu przysięgi wstrzemięźliwości, za zgodą Henryka Brodatego, Jadwiga przeniosła się do klasztoru cysterek w Trzebnicy (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 35) i – pomimo iż nigdy nie wstąpiła do zakonu – mieszkała w nim aż do śmierci.

Życie Jadwigi było dla jej współczesnych przykładem pokazującym, iż doskonałość jest osiągalna nie tylko dla przedstawicieli stanu duchownego – było dowodem, że można zachować czystość, nie zachowawszy dziewiczości (Kürbis 1982: 176). Kinga i Salomea posunęły się jednak jeszcze dalej w kwestii wstrzemięźliwości płciowej i czystości, gdyż obie, choć zamężne, pozostały dziewicami do końca swych dni. Zachowanie dozgonnej dziewiczości wraz z uprawianą przez nie ascezą typu franciszkańskiego zbliżało je obie do postaci św. Klary (Kürbis 1982: 174).

² Środa, czwartek, piątek i sobota przed drugą niedzielą Wielkiego Postu; przed niedzielą Trinitatis (pierwsza niedziela po Zielonych Świątkach); po dniu Podwyższenia Krzyża, który wypada 14 IX, i po dniu św. Łucji (13 XII).

Vita sanctae Salomeae reginae haliciensis w porównaniu z żywotami św. Jadwigi i św. Kingi jest bardzo krótki i wyjątkowo pobieżnie opisuje większość cnót i zasług Salomei. Kwestia dziewictwa i czystości jest w nim jednak omówiona tak szeroko, iż wydaje się stanowić główne zagadnienie tego utworu. Według żywota, księżna halicka została zaręczona z Kolomanem, synem króla Węgier Andrzeja II, kiedy miała zaledwie trzy lata, a „gdy oboje już osiągnęli wiek dojrzały, połączyli się węzłem małżeńskim” (1218), „ale przez to ich czystość nie doznała żadnego uszczerbku. Z tego bowiem powodu oblubienicy Pańskiej nie towarzyszyła żądza cielesna” (*Życiorys Salomei* 1999: 206). Po dwudziestu trzech latach, „po śmierci króla Kolomana” (zm. 1241), „święta Salomea (...) powróciła do swej ojczyzny” (*Życiorys Salomei* 1999: 209) i wstąpiła do zakonu klarysek, do ufundowanego przez jej brata, Bolesława Wstydliwego, klasztoru w Zawichoście, który później (1260) został przeniesiony do Skały pod Krakowem (Witkowska 1999: 532).

Małżeństwo św. Kingi również nigdy nie zostało skonsumowane. Według *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis* zaaranżowała je bł. Salomea, która „wybrała Kingę na żonę dla swojego brata Bolesława, księcia krakowskiego” (*Żywot świętej Kingi* 1997: 34–36, 72–73), gdy przyszli małżonkowie mieli odpowiednio pięć i trzynaście lat. Zaślubiny odbyły się kilka lat później, zapewne w roku 1246 (Witkowska 1999: 381). W noc poślubną Kinga poprosiła swego męża o zachowanie wstrzemięźliwości małżeńskiej przez najbliższy rok, a Bolesław przystał na tę propozycję. Po upływie tego czasu przedłużyła okres czystości o kolejnych dwanaście miesięcy. Gdy poprosiła męża o kolejny, trzeci już rok wstrzemięźliwości, ten początkowo zaprotestował, ale dzięki interwencji Jana Chrzyciela, do którego Kinga zanosila w tej intencji żarliwe modlitwy, przystał w końcu na dołączenie się do dożywotniego ślubu czystości (*Żywot świętej Kingi* 1997: 45–50). Po śmierci swego małżonka święta bezzwłocznie wstąpiła do klasztoru klarysek, który wspólnie ufundowali. Przez całe życie stawiała zachowanie czystości na pierwszym miejscu w wychowaniu swoich podopiecznych.

Jak widać, kwestia wstrzemięźliwości płciowej i zachowania dziewictwa należy do grupy najbardziej istotnych zagadnień poruszanych w żywotach świętobliwych pań piastowskich. Pozostaje jednak pytanie: „dlaczego?”. Z jakiego powodu odrzucenie lub znaczące ograniczenie własnej seksualności mogło się stać jedną z kluczowych przyczyn beatyfikacji lub kanonizacji? Dlaczego w wiekach średnich tak ceniono dziewictwo? W celu znalezienia odpowiedzi na to pytanie należy spojrzeć na ogólny stosunek średniowiecza do tej sfery ludzkiego życia, do płciowości, seksualności i cielesności.

Seksualność w średniowiecznej doktrynie chrześcijańskiej

Podejście, jakie średniowiecze miało do seksu, wynikało z dwóch zasadniczych, splecionych z sobą czynników: chrześcijańskiego charakteru ówczesnej filozofii oraz kościelnej proveniencji elit intelektualnych (Krawiec 2000: 19). Zarówno na rozwój

tej filozofii, jak i na mentalność elit znaczący, a w pewnych wypadkach decydujący wpływ miały źródła niechrześcijańskie, to jest antyczne i judaistyczne. W nieufności średniowiecza do życia płciowego zbiegły się bowiem różne dawne tradycje, przede wszystkim charakterystyczna dla Żydów troska o czystość rytualną, pojawiająca się również w kulturach antyku, oraz nurty filozoficzne odrzucające to, co ziemskie – platonizm, neoplatonizm i stoicyzm (Krawiec 2000: 19 i nast.; Delumeau 1994: 635).

Czystość rytualna i czystość duchowa

Rzecz jasna, tak samo jak współcześnie, religia chrześcijańska dopuszczała współżycie seksualne jedynie w ramach instytucji małżeństwa (Krawiec 2000: 6, 102). Korzenie tego podejścia tkwią w judaizmie i w Biblii, kategorycznie potępiających cudzołóstwo. Stary Testament zdradę małżeńską nakazuje karać śmiercią, podobnie zresztą jak i stosunki kazirodcze, homoseksualizm i obcowanie ze zwierzętami. W *Septuagincie* zakaz zdrady małżeńskiej figurował nawet przed zakazem zabijania (Deschner 1994: 64). W wierzeniach żydowskich nie zdarzało się jednak deprecjonowanie małżeństwa jako takiego. Dziewictwo samo w sobie nie było cenionym ideałem, a celibat nie istniał – lewici i kapłani mieli nawet obowiązek posiadania żon (Deschner 1994: 67). Mimo to judaizm przyczynił się w znaczący sposób do wykształcenia się chrześcijańskiej antyseksualnej doktryny.

W kulturze żydowskiej kwestią centralną jest problem nieczystości, rozumianej w sposób rytualny. U jej podstaw leży szerzący się wśród wielu ludów strach przed splamieniem się, wynikający z obawy przed groźnymi i niebezpiecznymi siłami związanymi ze sferą tabu (Deschner 1994: 70). W Starym Testamencie istnieje cała gama rytualnych nakazów zachowania czystości. Wśród wielu innych rzeczy za nieczyste uchodziło wszystko to, co miało jakikolwiek związek z funkcjami płciowymi: ze spółkowaniem, z menstruacją czy porodem. Skalanym stawał się każdy, kto bezpośrednio lub pośrednio zetknął się z tą sferą życia. A każdy, kto był nieczysty, zostawał wykluczony ze stanu uświęcenia, aż do czasu, gdy się oczyścił, składając ofiarę zadośćuczynienia (Deschner 1994: 64–65; Krawiec 2000: 28–29). Poglądy judaizmu w tej kwestii w pewnej mierze przeniesione zostały do chrześcijaństwa.

Również w kulturach antycznych zagadnienie czystości zajmowało istotne miejsce. W starożytnej Grecji czystość rytualna i związana z nią czystość seksualna były warunkiem obcowania z bogami, a utrzymywanie stosunków intymnych wykluczało z uczestnictwa w obrzędach religijnych nie tylko kapłanów, ale i ludzi świeckich. Stąd właśnie wynikało tak duże znaczenie dziewic w kultach wielu bogów i bogiń, np. Artemidy, Ateny, Apollina, Dionizosa. W wierzeniach Rzymian czystość rytualna odgrywała wyraźnie mniejszą rolę, lecz mimo to kapłanki Westy obowiązywał surowy nakaz abstynencji seksualnej (Deschner 1994: 71–72).

Powiązanie sfery płciowości z ideą rytualnego skalania poprzez judaizm i kulturę hellenistyczną przeniknęło do chrześcijaństwa i znalazło swój wyraz w naukach ojców

Kościół, którzy przejawiali zdecydowanie negatywny stosunek do ludzkiej płciowości. Zagadnienia te poruszali między innymi Cezariusz z Arles³ i św. Hieronim, który był zdania, że akt płciowy powoduje niezdolność do modlitwy i uniemożliwia obcowanie z sacrum (Deschner 1994: 267; Krawiec 2000: 28). Z tego właśnie powodu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i w średniowieczu zakazywano uprawiania seksu w pewnych okresach, w niektórych dniach i w określonych sytuacjach: w czasie adwentu, w trakcie Wielkiego Postu, w święta kościelne i ich wigilie, w piątki, niedziele i soboty, przed przystąpieniem do komunii, a niekiedy w ogóle przed pójściem do kościoła (Ranke-Heinemann 1995: 142; Delumeau 1994: 313; Krawiec 2000: 29; Deschner 1994: 273–274; Tannahill 2001: 153). Zabraniano również współżycia z kobietą, która była w danym momencie nieczysta, tzn. miesiączkowała, była po połogu lub karmiła piersią (Delumeau 1994: 312; Ranke-Heinemann 1995: 142; Krawiec 2000: 28–29; Deschner 1994: 244–246). Ten ostatni rodzaj limitacji pożycia seksualnego miał jednak także inne przyczyny, o których będzie mowa w dalszej części artykułu.

Z biegiem czasu sposób rozumienia rytualnej nieczystości zmieniał się, gdyż nabierała ona stopniowo charakteru moralnego i zaczynała być rozumiana jako grzech (Deschner 1994: 70). Pomimo tego zakazy i przesłanki, z których wynikały, pozostały właściwie niezmienione. Ponad 850 lat po Hieronimie Albert Wielki (1206–1280) twierdził, iż stosunek seksualny osłabia ducha i dlatego po jego odbyciu człowiek powinien powstrzymać się od oglądania wszelkich rzeczy świętych (Ranke-Heinemann 1995: 145), a kaznodzieje wieków średnich nieustannie pouczali wiernych, w jakich dniach i okresach trzeba powstrzymać się od spółkowania, ażeby ustrzec się grzechu (Ranke-Heinemann 1995: 142 i nast.). Ta właśnie koncepcja stała się podstawą i przyczyną części z omówionych przejawów wstrzemięźliwości seksualnej świętej Jadwigi. Gdy „skłoniła swego wielkodusznego małżonka, aby razem z nią zachowywał dobrowolnie wstrzemięźliwość przez cały adwent i Wielki Post, we wszystkie Suche Dni czterech pór roku, w wigilie świąt, w dni świąteczne i w niedziele” (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 30), realizowała to, co było przykazywane przez Kościół. Fakt, iż stosowanie się księżnej do tych nakazów zostało odnotowane i wychwalone w *Vita*, wydaje się świadczyć, że nie były one powszechnie respektowane.

Grzech pierworodny i ideał dziewictwa

Oczywiście, na sposób, w jaki kształtowało się podejście chrześcijaństwa do seksu, decydujący wpływ miały treści zawarte w Biblii. Szczególną rolę odegrała tu przede wszystkim opowieść o grzechu pierworodnym, który został zinterpretowany jako grzech związany właśnie z seksualnością, oraz listy św. Pawła, w których odnosi się on nieprzychylnie do ludzkiej seksualności⁴. Choć ani w Starym, ani w Nowym

³ Zob. na przykład św. Cezary z Arles, *Kazania*, 44, 3; 44, 7.

⁴ W szczególności *Pierwszy list do Koryntian* (np. 1 Kor 6, 15–16; 7, 8–9).

Testamencie nie ma ani słowa o obowiązkowym celibacie (Duby 2000: 286; Deschner 1994: 77–78), *Księga Rodzaju* i opisana w niej historia pewnego pechowego jabłka stała się w doktrynie chrześcijańskiej podstawą poglądu, iż seks jest złem i że to właśnie on stanowi źródło wszelkiego grzechu. W formułowaniu tych zapatrywań znaczącą rolę odegrał także cytat z jednego z psalmów („Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka...”, Ps 50, 7⁵), który potwierdzał, iż cała sfera płciowości jest występna, a poczęcie nie może się odbyć bez grzechu.

Na utrwalenie się negatywnego stosunku do seksualności ogromny wpływ miał św. Paweł, który pomimo tego, że Jezus nie występował przeciwko małżeństwu i współżyciu seksualnemu w jego ramach (Pernoud 1990: 163; Deschner 1994: 77–79; Krawiec 2000: 22; Łk 7, 47; Mk 10, 6–8; Ef 5, 22–25, 29; 1 Tm 2, 15; Łk 14, 26; Łk 20, 34–35; Łk 18, 29–30), zdecydowanie odradzał pobożnym chrześcijanom zakładanie rodziny i spółkowanie z małżonkiem i zalecał celibat (Deschner 1994: 81–83, 266; Krawiec 2000: 23–24; Tannahill 2001: 145; por. 1 Kor 6, 15–16; 1 Kor 7, 8–9, 32). Rozumiał on wszakże, że nie każdy jest w stanie oprzeć się pokusom i tym osobom radził wstępować w związki małżeńskie (Krawiec 2000: 24; 1 Kor 7, 8–9). Lepiej bowiem, zdaniem apostoła, jest żyć w małżeństwie niż cudzołożyć (Flandrin 1998: 277), współżycząc poza jego ramami. Najbardziej odpowiednia dla chrześcijanina była jednak – zdaniem św. Pawła – całkowita wstrzemięźliwość seksualna. Twierdził on, iż każdy, kto jest w stanie, powinien żyć w czystości.

Z tych właśnie powodów – ze względu na obciążenie seksualności grzechem pierworodnym i zdegradowanie rangi małżeństwa przez św. Pawła – ojcowie Kościoła zawsze uważali, że dziewictwo jest miłsze Bogu niż małżeństwo (Krawiec 2000: 27; Ranke-Heinemann 1995: 55; Deschner 1994: 267; Tannahill 2001: 147). Abstynencja, połączona zresztą z ogólną ascezą, została uznana za najlepszą z dróg do zbawienia, a za ideał życia chrześcijańskiego uznano żywot monastyczny, mniszy (Deschner 1994: 90–91). Ten pogląd okazał się niezwykle trwały, na co niemały wpływ miał św. Augustyn, i przez całe średniowiecze dominował w nauczaniu Kościoła. Choć niektórzy myśliciele tej epoki nieznacznie modyfikowali powstałą w pierwszych wiekach chrześcijaństwa doktrynę, to jednak obowiązywała ona przez wiele stuleci. W dziełach Tomasza z Akwinu, którego myśl uważana jest za szczytowe osiągnięcie scholastyki, znajdujemy dokładnie te same opinie, co w pismach patrystycznych. Uważał on bowiem, tak jak ojcowie Kościoła, że ci, którzy „dążą do doskonałości, szczególnie winni unikać związków małżeńskich” (św. Tomasz z Akwinu 1984a i b; Ranke-Heinemann 1995: 189) i wyrzec się wszelkich pragnień cielesnych.

W tym kontekście nie dziwi zatem, iż dla osób, którym zależało na zbawieniu i wiecznym szczęściu w Królestwie Niebieskim, które – tak jak Kinga i Salomea – były prawdziwie pobożne, ważne było zachowanie wstrzemięźliwości seksualnej. Te dwie niewiasty, wybierając dziewictwo, wybrały najmiłszą Bogu drogę życia, a skoro

⁵ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. III poprawione.

z woli rodziny wydane za mąż nie mogły zostać mniszkami, ślubowały nigdy małżeństwa nie skonsumować i pozostać czyste do końca swych dni. Zachowanie dziewictwa i prowadzenie pełnego umartwień, ascetycznego i pobożnego żywota wyniosło je na ołtarze, jako że było tym, co średniowieczny Kościół cenił najbardziej. Pozostaje jednak pytanie, jak to się stało, że Jadwiga, która była matką siedmiorga dzieci, również została świętą.

Czystość małżeńska

W chrześcijaństwie od czasów ojców Kościoła obowiązywał pogląd, że rozkosz seksualna, pożądanie i namiętność są po prostu złe. Ich źródłem – zgodnie z przytoczoną wcześniej interpretacją *Księgi Rodzaju* i psalmu pięćdziesiątego – miał być bowiem grzech pierworodny, przenoszony na kolejne pokolenia w każdorazowym akcie płodzenia. Taki pogląd, wyznawany między innymi przez Augustyna (Ranke-Heinemann 1995: 140) i wsparty jego autorytetem przejęła myśl średniowieczna i scholastyka, według której seks, mający na celu przyjemność cielesną, jest grzechem ciężkim lub nawet śmiertelnym. „Szukać (...) kontaktów seksualnych dla samej tylko przyjemności jest nieporządkiem i również obecnie ludzie uważają to za występki” – pisał św. Tomasz (św. Tomasz z Akwinu 1984a), który również twierdził, że rozkosz seksualna jest Bożą karą za grzech Adama i Ewy.

Kościół zabraniał więc chrześcijanom szukać przyjemności w pożyciu małżeńskim. Z tego właśnie powodu nie pozwalał spółkować w pozycji innej niż „klasyczna”, bo przecież miałoby to na celu zwiększenie odczuwanej rozkoszy. Pewna anonimowa *Summa* z XIII wieku zawiera nawet twierdzenie, że przyzwolenie kobiety na odstępstwo od normalnej pozycji jest grzechem równie ciężkim jak morderstwo (Deschner 1994: 285–186). Tak samo inne praktyki, takie jak na przykład seks oralny czy analny, o homoseksualizmie już nie wspominając, były dla wielu autorów ksiąg pokutnych zbrodnią większą, bardziej godną potępienia i obłożoną większą pokutą niż zabicie człowieka (Deschner 1994: 152–153).

Stosunku średniowiecznych moralistów do instytucji małżeństwa bynajmniej jednak nie można uznać za jednoznacznie negatywny. Przejęli oni bowiem poglądy Augustyna, który w rozprawie *O dobru małżeństwa* stwierdzał, że stan małżeński posiada wiele zalet. Były to: prokreacja i chrześcijańskie wychowanie potomstwa (*proles*), wierność seksualna i wypełnianie zobowiązań małżeńskich (*fides*) oraz fakt nierozzerwalności węzła małżeńskiego (*sacramentum*). Zauważyć jednak trzeba, że dla Augustyna małżeństwo było dobrem pomimo elementu seksualnego, gdyż w jego mniemaniu współżycie w małżeństwie to „robienie dobrego użytku ze złej rzeczy”. Oczywiście w odróżnieniu od dziewictwa, które jest „robieniem dobrego użytku z dobrej rzeczy” (św. Augustyn 2003: 1, 7, 8) i z tej przyczyny pozostaje „wyższym rodzajem dobra niż małżeństwo” (ibidem).

Augustyn twierdził zatem, że możliwe jest pożycie małżeńskie, które nie będzie występkiem przeciw Bogu. Uważał wprawdzie, iż rozkosz aktu seksualnego jest bezwarunkowo grzeszna, co wynika z natury grzechu pierworodnego, to jednak utrzymywał, że jeśli współżycie ma na celu *proles* lub *fides*, to jest usprawiedliwione i nie jest występkiem przeciw Stwórcy. Seks jest więc swego rodzaju moralną i duchową stratą, a dziecko i wierność małżeńska to rekompensujące grzech wartości.

Koncepcja ta, funkcjonująca jeszcze przed Augustynem, ale dopiero przez niego sprecyzowana, zyskała bardzo dużą popularność w świecie chrześcijańskim i stała się filarem doktryny seksualnej średniowiecza. Myśliciele tej epoki w większości byli zgodni i uważali, że seks w małżeństwie nie stanowi grzechu tylko wtedy, gdy ma na celu płodzenie potomstwa tudzież zapobieganie rozpucie. Dojrzała scholastyka pozostała w całkowitej zgodzie z biskupem Hippony. Albert Wielki i Tomasz wączyli arystotelesowską akceptację rozkoszy do systemu Augustyna tylko o tyle, o ile nie była ona sprzeczna z augustyńską wrogością wobec seksualności. Uważali, że lubieżność jest dobra tylko wtedy, gdy służy jako środek do celu, którym jest utrzymanie gatunku. Ten zaś, kto działa powodowany pożądaniem, ze środka czyni cel, a to oznacza, że łamie ustanowiony przez Boga porządek i tym samym popełnia grzech (Ranke-Heinemann 1995: 184).

Fakt, iż Kościół zezwalał na współżycie małżonków, gdy dążyli oni do poczęcia, zaowocował szeregiem zakazów związanych z życiem seksualnym. To właśnie ta doktryna była powodem, dla którego tak silnie potępiano seks analny i oralny, dający grzeszną rozkosz, a nieprowadzący do zapłodnienia. Z tego też względu zabraniano spółkowania z kobietą ciężarną (Ranke-Heinemann 1995: 142; Krawiec 2000: 28–29; Deschner 1994: 244–46; Delumeau 1994: 312; św. Cezary z Arles 1989), która nie mogła przecież zostać zapłodniona „po raz drugi”. Również seks w trakcie miesiączki i tuż po położu był zakazany nie tylko dlatego, że – jak nadmieniałam – kobietę w tym stanie uważano za nieczystą w znaczeniu rytualnym, ale również ze względu na to, iż w takiej sytuacji poczęcie było bardzo mało prawdopodobne.

Jak świadczy *Vita beate Hedwigis*, Jadwiga Śląska w pełni realizowała zalecenia Kościoła dotyczące obcowania płciowego mającego na celu *proles*. Jak już wspomniałam, według żywota nie spółkowała ona z mężem z powodu odczuwanego pożądania, lecz jedynie mając na względzie chęć spłodzenia potomstwa, i z tego powodu „zaraz po poczęciu postanowiła (...) odłączyć się od łoża małżeńskiego i stosunków cielesnych aż do chwili urodzenia dziecka, a tej świętej zasady i uczciwego obyczaju przestrzegała od pierwszej ciąży (...) do czasu, gdy przestała rodzić” (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 30). Tak więc księżna śląska, choć współżyła z Henrykiem i nie była dziewicą, nie grzeszyła i pozostała czysta, a w konsekwencji mogła zostać uznana za świętą.

Obowiązek małżeński

Innym wskazanym przez Augustyna, a uznanym przez średniowiecze czynnikiem usprawiedliwiającym współzycie seksualne małżonków było wypełnianie obowiązku małżeńskiego. Ci, którzy kierowali sumieniami wiernych, zawsze sądzili, że małżonkowie winni spełniać jedno względem drugiego tę powinność. Nakazywał to wszak już św. Paweł. „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie jak żona mężowi... Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą” (1 Kor 7, 3–5) – pisał apostoł. Z drugiej strony twierdził on jednak, że ci, którzy potrafią pohamować swój popęd seksualny, powinni zachować wstrzemięźliwość (1 Kor 6, 15–16; 1 Kor 7, 8–9; 1 Kor 7, 32). To właśnie w oparciu o te zalecenia chrześcijaństwo zaczęło postrzegać małżeństwo jako instytucję mającą zapobiegać rozpucie i cudzołóstwu. Ten tak zwany „uzdrawiający charakter małżeństwa”, tak samo jak chęć posiadania potomstwa, zawierał się w augustyńskiej *fides*, usprawiedliwiającej współzycie seksualne małżonków.

Wczesna scholastyka akcentowała uzdrawiającą stronę małżeństwa silniej niż dążenie do poczęcia. Dlatego też zapobieganie rozpucie uważano za główny cel małżeństwa (Ranke-Heinemann 1995: 156 i nast.). Także Bernard z Clairvaux, choć niezwykle negatywnie nastawiony względem erotycznej namiętności, twierdził, że seks małżeński może odgrywać pozytywną rolę, jako że stanowi dopuszczalne i niezagrażające zbawieniu duszy ujście dla popędów, które inaczej doprowadziłyby ludzi do rozwiązłości, kazirodztwa i homoseksualizmu (Ranke-Heinemann 1995: 172; Krawiec 2000: 34).

Obowiązek małżeński usprawiedliwia i rozgrzesza jedynie tego z małżonków, który spełnia go na żądanie drugiego. Ten, kto domaga się od żony lub męża wywiązania się z powinności i czyni to kierowany pożądliwością, a nie chęcią posiadania potomstwa, grzeszy. Według Alberta Wielkiego niechęć względem wypełniania obowiązku małżeńskiego zbliża chrześcijan do doskonałości, choć jej pełnia osiągalna jest tylko dla tych, którzy pozostają w stanie beżzennym (Ranke-Heinemann 1995: 186).

To obowiązek małżeński zapewne był tym, co skłaniało Jadwigę do współzycia z Henrykiem Brodatym, któremu najprawdopodobniej, jak każdemu władcy, bardzo zależało na potomku mogącym zostać jego dziedzicem. Można przypuszczać, że gdyby nie fakt, iż zaprzysiężenie czystości małżeńskiej musiało się odbyć „za obopólną zgodą” (1 Kor 7, 3–5), księżna śląska – tak samo jak Kinga i Salomea – pozostałaby przez całe życie dziewicą. Henryk zgodził się jednak na śluby czystości dopiero wtedy, gdy jego żona wywiązała się z roli matki. Nie stało się to jednak przeszkodą na drodze do świętości, jaką obrała Jadwiga. Seks małżeński bowiem, uprawiany zgodnie z wszelkimi zaleceniami Kościoła, jak to miało miejsce w wypadku św. Jadwigi i Henryka, choć zawsze miał w sobie grzeszny pierwiastek, nie brukał duszy, gdy zaistniały odpowiednie „okoliczności łagodzące”.

Białe małżeństwo

Równolegle do omówionej rozbudowanej teorii współżycia małżeńskiego od pierwszych wieków chrześcijaństwa funkcjonowała również koncepcja małżeństwa białego, duchowego, za zgodą obu stron nigdy nie skonsumowanego (*syneisaktism*). Do IV wieku Kościół aprobował, a nawet popierał tego rodzaju związki (Tannahill 2001: 150–151). Z czasem jednak, gdy czystość stawała się monopolem mnichów i mniszek, przestał je akceptować. Idea ta odżyła ponownie w pełnym średniowieczu, kiedy to liczni teologowie, w tym Tomasz z Akwinu, poczęli snuć rozważania nad małżeńskimi ślubami czystości. Sugeruje to, iż małżeństwa żyjące na wzór mnisi nie były wcale rzadkością (Ranke-Heinemann 1995: 200).

Omawiając średniowieczne teorie dotyczące białego małżeństwa, nie sposób nie wspomnieć poglądów Hugona od świętego Wiktora. Twierdził on, że patrzenie na małżeństwo jako na instytucję służącą przede wszystkim rozmnażaniu i stanowiącą lek na niewstrzemięźliwość i rozpustę jest prymitywne. Zdystansował się więc od koncepcji małżeństwa dokonującego się w wymiarze cielesnym i stworzył wzór czystego duchowego małżeństwa maryjnego, jeszcze bardziej dyskredytując miłość fizyczną. Według niego prawdziwie doskonałe małżeństwo polega na połączeniu się dwojga ludzi w duchową jedność, bez zjednoczenia w ciele. Prototypem takiego małżeństwa był związek Maryi i Józefa, które winno być wzorem dla wszystkich par małżeńskich (Ranke-Heinemann 1995: 166 i nast., 200; Krawiec 2000: 340).

Za przykłady takich duchowych małżeństw można uznać związek Salomei i Kolomana oraz Kingi i Bolesława. Oczywiście na pytanie, czy faktycznie byli oni głęboko związani emocjonalnie i duchowo, nie da się odpowiedzieć. W przypadku księżnej halickiej i jej małżonka poparciem takiej tezy może być fakt, iż przez wiele lat, zanim osiągnęli wiek odpowiedni do małżeństwa, wychowywali się razem (Witkowska 1999: 528 i nast.), jak brat i siostra. Przypuszczać więc można, iż w tym czasie zawiązało się pomiędzy nimi porozumienie, które mogło stać się podstawą i przyczyną ich nigdy nie skonsumowanego duchowego małżeństwa.

Kobieta w świetle filozofii średniowiecza

Wstrzemięźliwość seksualna stała się jedną z przyczyn, dla których trzy panie piastowskie, Jadwiga, Salomea i Kinga, zostały wyniesione na ołtarze. Biorąc pod uwagę, jak wysoko Kościół średniowieczny cenił sobie czystość, nie ma w tym nic dziwnego. Interesujące jest jednak to, iż kult nie objął także ich małżonków, Henryka Brodatego, Bolesława Wstydliwego i Kolomana. Byłoby to uzasadnione, zwłaszcza w przypadku pierwszego z wymienionych, albowiem nie tylko zachował on czystość małżeńską, a później złożył śluby abstynencji seksualnej, lecz również cechował się wielką pobożnością. Jednakże w średniowieczu zachowanie czystości było znacznie częstszym

motywem kanonizacji kobiet niż mężczyzn (Krawiec 2000: 213). Dlaczego? Być może z tego powodu, iż w opinii myślicieli tamtej epoki wstrzemięźliwość seksualna uważana była za większe osiągnięcie, gdy zachowywała ją kobieta, niż gdy czynił to mężczyzna. Tezę taką uzasadnia sposób, w jaki w wiekach średnich patrzono na rodzaj żeński.

Przez setki lat kobieta uważana była za gorszą od mężczyzny pod każdym niemal względem. Pogląd ten, oparty na przekonaniu o jej fizycznej, moralnej i intelektualnej słabości (Beer 1996: 9) oraz niezdolności do pełnienia jakichkolwiek odpowiedzialnych funkcji, w połączeniu z tradycją judaistyczną i interpretacjami Pisma Świętego, leżał u podstaw daleko idącej dyskryminacji płci pięknej (Starowieyski 1999: 350).

Największą rolę w utwierdzeniu podrzędnej pozycji kobiety zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie odegrała *Księga Rodzaju*. W oparciu o nią uzasadniano męską dominację i dowodzono niższości kobiety względem mężczyzny. Po pierwsze, Bóg stworzył najpierw Adama, a dopiero później z jego żebra powstała niewiasta (Rdz 1, 21), która w związku z tym, jako że od mężczyzny pochodzi, powinna mu podlegać (Starowieyski 1999: 25). Po drugie, to Ewa pierwsza zgrzeszyła i to ona namówiła Adama, by złamał Boży zakaz, więc na niej i na uosobionym w niej rodzaju żeńskim spoczywa większa część winy za grzech pierworodny i upadek człowieka (Starowieyski 1999: 35; Deschner 1994: 64; Beer 1996: 12–13). W konsekwencji płeć niewieścią uznano za powiązaną z siłami zła i mającą większą skłonność do występnych uczynków niż mężczyźni. Ponadto, jako że grzech pierworodny rozumiano w kategoriach seksualnych, winną mu kobietę skojarzono z nieczystą sferą płciowości, ze „zwierzęcą zmysłowością”, której Ewa, z powodu swego słabszego umysłu, uległa (Duby 2000: 261; Beer 1996: 12–13). Taka interpretacja *Genesis*, podparta dodatkowo starą judaistyczną tradycją, zgodnie z którą rytualna nieczystość związana z menstruacją i połogiem jest nieusuwalnym elementem kobiecości (Beer 1996: 9), stała się dla chrześcijańskich myślicieli punktem wyjścia rozważań o naturze płci pięknej.

Sposób, w jaki Nowy Testament mówi o kwestii kobiet, jest w pewnej mierze zbliżony do sposobu, w jaki traktuje zagadnienie seksualności. W ewangeliach nie ma bowiem wzmianek na temat podległości kobiet względem mężczyzn (Deschner 1994: 78, 234), ale pojawiają się one w listach św. Pawła. Co więcej, apostoł ów wyraźnie podkreślał, iż niewiasta powinna być w pełni podporządkowana mężczyźnie (1 Kor 14, 33–35; 1 Tm 2, 12–15), co w znaczący sposób przyczyniło się do utrwalenia idei podrzędności kobiet.

Ojcowie Kościoła poszli jeszcze dalej w tym kierunku i głosili silnie mizoginiczne poglądy, a ich uzasadnienie stanowił Stary i Nowy Testament. Tertulian, dla przykładu, nazywał kobietę *komnatą diabła* i obwiniał ją za wygnanie z Raju i za śmierć Chrystusa, a św. Klemens twierdził, że „każda kobieta powinna odczuwać wstyd, że jest kobietą” (Beer 1996: 10; Starowieyski 1999: 23). Augustyn przyznawał co prawda, że kobieta jest istotą rozumną, lecz jednocześnie twierdził, że przeważa w niej pierwiastek zwierzęcy, pożądliwy, podczas gdy w mężczyźnie dominuje pierwiastek

rozumny, duchowy. Mężczyzna miał być zatem pośrednikiem między Bogiem, któremu winien jest posłuszeństwo, a kobietą, której winien rozkazywać. Rolą kobiety natomiast było rodzenie dzieci, albowiem prokreacja była jedynym celem jej istnienia (Duby 2000: 257 i nast.).

W pełnym średniowieczu opinia, jaką Kościół miał o kobietach, była jeszcze bardziej negatywna – odnoszono się do nich z większą niechęcią i podejrzliwością. Nadal uważano je za ucieleśnienie grzechu pierworodnego, który popełniła ich matka, Ewa, za istoty podrzędne i cielesne, kwintesencję zła i występku. Co więcej, stwierdzono także, że są istotami nienasyconymi seksualnie i przypisywano im mniej lub bardziej otwarte pragnienie deprawowania mężczyzn. Myśliciele średniowieczni widzieli w kobiecie uosobienie diabelskich sił czyhających na rodzaj męski. Dlaczego? Ponieważ celibatariusze nieustannie obawiali się kobiet – ich obecność była ciągłym zagrożeniem dla bezzennego i cnotliwego losu, piekielną zasadzką na drodze cnoty i świętości (Deschner 1994: 234–236; Krawiec 2000: 42; Ranke-Heinemann 1995: 124–125). Kobiety stanowiły niebezpieczeństwo moralne, które stawało się tym większe, im surowiej kierownictwo Kościoła podchodziło do sprawy obowiązku przestrzegania celibatu (Ranke-Heinemann 1995: 123). Oczywiście fakt, iż kobieta zagrażała czystości mnichów i księży, w opinii tych ostatnich wynikał z jej grzesznej kompleksji i to jej winą było, jeśli mężczyzna uległ pożądaniu. Przecież to ona, tak jak Ewa, była niemoralną kusicielką, a on, jak Adam, omamioną jej diabelskimi sztuczkami ofiarą (Beer 1996: 10).

Scholastycy nie różnili się w poglądach od innych wielkich przedstawicieli epoki, a zaadaptowanie przez nich biologii arystotelesowskiej zaowocowało dalszym pogłębieniem niechęci do kobiet. Arystoteles wskazał bowiem przyczynę ich mniejszej wartości. Kobieta, według niego, zawdzięcza swój byt zakłóconemu procesowi powstawania – jest „niedoszłym”, „niedoskonałym” mężczyzną. Pod wpływem tej koncepcji Albert i Tomasz zaczęli postrzegać kobietę jako niezamierzony defekt i niepowodzenie natury. Za Arystotelesem twierdzili, że niesprzyjające okoliczności, takie jak zanieczyszczone środowisko czy wilgotne wiatry południowe, powodują, że męski płód zostaje uszkodzony i rodzi się kobieta, twór poroniony, zastępczy, będący porażką natury, dążącej do stworzenia mężczyzny. Z punktu widzenia Boga ten chybiony twór był w pewien sposób zamierzony, ale nie pierwotnie, lecz wtórnie, gdyż kobieta, jak pisze Tomasz, „jest przeznaczona do rodzenia dzieci” (św. Tomasz z Akwinu 1984a i 1984b; Ranke-Heinemann 1995: 182).

Odrzucona kobiecość

Jak widać, niełatwo było w średniowieczu dźwigać brzemię kobiecości. Kobiecość wiązała się bowiem z podrzędnym statusem społecznym, winą za grzech pierworod-

ny, występna pożądliwością i nieczystością. Niewiasty znalazły jednak sposób, by rozbroić mizoginię, stanowiącą charakterystyczną cechę kultury tamtych czasów (Beer 1996: 8). Paradoksalnie, kobieta mogła się oczyścić ze wszystkich ciążyących na niej oskarżeń jedynie przez odrzucenie własnej kobiecości.

Płciowość powiązana, jak już zostało powiedziane, z grzechem pierwotnym stanowiła domenę kobiety, będąc zarazem jej piętnem i przekleństwem. Co zaś wyznaczało płć żeńską? Cieleśność: seks, ciąża, połów i macierzyństwo. Kobieta, która odrzucała to wszystko, ślubując czystość i wstrzemięźliwość, lub traciła, starzejąc się i zostając wdową (Duby 2000: 213–216, 253, 274), wyzbywała się jednocześnie swojej płciowości, swojej kobiecości, a nie będąc już niewiastą, w oczach otoczenia stawiała się „prawie mężczyzną”. W ten sposób odcinała się od przypisywanego jej płci nienasyconego grzesznego pożądania seksualnego i postrzegana była już nie jako osoba powodowana „zwierzęcą żądzą”, lecz kierująca się, tak jak mężczyzna, rozumem. „Kiedy kobieta wzrasta w cnotach, na przekór odziedziczonym instynktom, i sama chętnie strzeże nieskazitelności swego honoru, reputacji i osoby, jest ona tylko z nazwy kobietą – z ducha jest mężczyzną!” (za: Beer 1996: 13) – pisze jeden ze średniowiecznych twórców. Zresztą kiedy kobiety przejawiały jakiegokolwiek oznaki siły, roztropności czy innych cnót, uważano to za wynik dobrodziejstwa Opatrzności i życzliwości Boga, który w swej łaskawości umieścił w niewieście kilka ziaren męskości (Duby 2000: 274). Zalety charakteru i ducha stanowiły bowiem domenę męską i nie mogły wynikać z kobiecości, czyli ze słabości i z grzechu.

Kobieta, która dobrowolnie wyrzekła się swej seksualności i zachowywała tak miłą Bogu czystość, odcinała się od całej grzesznej sfery płciowości. Co więcej, przedstawiała swą kobiecością kusić mężczyzn, co ratowało ją od inwektyw duchownych i kaznodziejów, twierdzących, że to właśnie ona jest źródłem wszelkiego grzechu (Kürbis 1982: 176). I tu należy wrócić do świątobliwych pań piastowskich, które unikając w swej pobożności współzycia, wyrzekały się grzechu nie tylko związanego z konkretnym aktem seksualnym, lecz również tego, którym jak gdyby z definicji były obarczone, będąc kobietami. Ich zasługa była podwójna: nie dość, że pozostawały czyste, co uważano za wielką wartość zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i do mężczyzn, to jeszcze pozbywały się całego ciążyącego na nich dziedzictwa Ewy. Ich mężowie zaś mogli się wykazać tylko w ten pierwszy sposób i w związku z tym ich wstrzemięźliwość nie miała aż tak wielkiej wagi jak czystość ich małżonek. Co więcej, w wypadku mężczyzny, z natury opanowanego i kontrolującego się, wstrzemięźliwość nie była uważana za aż taką zasługę, jak w wypadku opętanej ponoć pożądaniem kobiety. Takie stosowanie „podwójnej miarki” (Beer 1996: 10) wydaje się tłumaczyć, dlaczego w średniowieczu zachowanie abstynencji seksualnej było znacznie częstszym motywem kanonizacji kobiet niż mężczyzn.

Ideał czystości cieszył się wśród pań piastowskich tak dużą popularnością nie tylko ze względu na fakt, iż wstrzemięźliwość seksualna gwarantowała wyzbycie się

grzechu pierworodnego i indywidualnego. Prawdopodobnie znaczącą rolę odegrał tu też czynnik społeczny. Podejmując decyzję o zachowaniu czystości małżeńskiej lub dziewictwa, kobiety zyskiwały wyższy status społeczny oraz szansę zachowania samodzielności względem męża, co dodatkowo ułatwiał szacunek i wsparcie kół kościelnych dla tego typu postanowień. Na płaszczyźnie teoretycznej ich postępowanie znajdowało uzasadnienie na przykład w pismach św. Tomasza, który pisał, iż kobiety, które „składają śluby czystości lub pozostania we wdowieństwie (...) są podniesione do godności mężczyzny, przez co zostają uwolnione od podporządkowania mężczyźnie i bezpośrednio związane z Chrystusem” (Ranke-Heinemann 1995: 195). Za tę niezależność panie piastowskie zapłaciły jednak wysoką cenę w postaci wyrzeczeń, ascezy i umartwień, które były nieodłącznym składnikiem świątobliwego życia, mogącego zagwarantować wolność (Krawiec 2000: 211; Starowieyski 1999: 37; Beer 1996: 15; Żylińska 1969: 146–147; Kürbis 1982: 176). Umiłowanie swobody w przypadku Jadwigi znalazło odzwierciedlenie także i w tym, iż nigdy, nawet po śmierci męża, nie wstąpiła do klasztoru, gdyż, jak sama twierdziła, „chciała (...) mieć (...) swobodę w swej misji pocieszania ubogich z miłości do Chrystusa i być przewodniczką i rządczynią” (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 35).

W ten sposób dochodzimy do kolejnej korzyści, jaką świątobliwe życie dawało paniom piastowskim. Otóż w średniowieczu tradycyjnie to mąż kontrolował żonę. Uzasadniano to między innymi tym, iż kobieta, popędliwa i występna z natury, aby nie zwieść na zatrącenie siebie i ludzi wokół, potrzebuje mężczyzny, który by sprawował nad nią kontrolę i hamował jej destruktywne instynkty, prowadząc ją ku zbawieniu (Beer 1996: 13; Duby 2000: 265). Sytuacja ulegała jednak zmianie, gdy kobieta prowadziła życie święte i czyste, wtedy bowiem stawała się przykładem do naśladowania również dla mężczyzn i to ona wiodła męża ku odkupieniu (*Legenda świętej Jadwigi* 1993: 35, 57, 59). Świątobliwa niewiasta zyskiwała autorytet, pozycję i szacunek – słowem: zdobywała władzę.

* * *

W XIII wieku ideał *castitas* spotkał się z dużym odzewem w kręgu kobiet z dynastii piastowskiej. Wydaje się, że decydującą rolę odegrały tu dwa czynniki, a mianowicie: po pierwsze, element autentycznej pobożności, po drugie – motyw społeczny. Jeśli chodzi o kwestię religijności, to Jadwidze, Salomei i Kindze w ich dążeniu do zbawienia przyświecał zapewne przede wszystkim przykład świętej Klary, towarzyszki Franciszka z Asyżu, oraz świętej Elżbiety Turyngskiej, z którą były spokrewnione. Z kolei pobudki społeczne, którymi się kierowały, związane były z faktem, iż decyzja o zachowaniu wstrzemięźliwości małżeńskiej lub stanu dziewiczego dawała im niezależność, a nawet pewną władzę. To, że ich czystość stanowiła tak istotny przyczynek do osiągnięcia przez nie świętości i wyniesienia na ołtarze, wynikało natomiast

ze sposobu, w jaki w średniowieczu patrzono na kobiety. Abstynencja seksualna była bowiem czymś niezwykle i szczególnie godnym uznania, gdy praktykowały ją osoby uważane za kipiące pożądaniem *komnaty diabła*.

Bibliografia

- św. Augustyn. 2003. *Matężństwo i pożądliwość*, w: A. Eckmann (red.), *Pisma świętego Augustyna o matężństwie i dziewictwie*, tłum. W. Eborowicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Beer, F. 1996. *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, tłum. A. Branny. Kraków: Znak.
- św. Cezary z Arles. 1989. *Kazania*, tłum. S. Ryznar, oprac. E. Stanula. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Delumeau, J. 1994. *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu*, tłum. A. Szymanowski. Warszawa: PAX i Volumen.
- Deschner, K. 1994. *Krzyż Pański z Kościołem: seksualizm w historii chrześcijaństwa*, tłum. M. Zeller. Gdynia: Uraeus.
- Doroszeńska, A. 1978. *Otoczenie Henryka Brodatego i Jadwigi jako środowisko społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Duby, G. 2000. *Damy XII wieku*, tłum. A. i K. Choinscy. Warszawa: Czytelnik.
- Flandrin, J.-L. 1998. *Historia rodziny*, tłum. A. Kuryś. Warszawa: Volumen.
- Krawiec, A. 2000. *Seksualność w średniowiecznej Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kürbis, B. 1982. *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV*, w: J. Kłoczowski (red.), *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1. Lublin: Prowincjałat OO. Franciszkanów Konwentualnych Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy, s. 159–180.
- Kwiatkowski, S. 1980. *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.* Warszawa–Poznań–Toruń: PWN.
- Legenda świętej Jadwigi (Maior legenda de beata Hedwigi)*, oprac. J. Pater, tłum. A. Jochelson, M.W. Gogolewska. 1993. Wrocław: Tart.
- Misiurek, J., Walewander, E. 1993. *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pernoud, R. 1990. *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ranke-Heinemann, U. 1995. *Eunuchy do raju: Kościół katolicki a seksualizm*, tłum. M. Zeller. Gdynia: Uraeus.
- Sarnawski, J. 1993. *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Starowieyski, M. 1999. *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, w: A. Gąsiorowski (red.), *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, s. 23–39.
- Tannahill, R. 2001. *Historia seksu*, tłum. G. Woźniak. Warszawa: Książka i Wiedza.
- św. Tomasz z Akwinu. 1984a. *Compendium theologiae*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. A. Staszewski, tłum. i oprac. J. Salij. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, s. 9–119.
- św. Tomasz z Akwinu. 1984b. *De perfectione spiritualis vitae*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. A. Staszewski, tłum. i oprac. J. Salij. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, s. 213–261.
- Vaucher, A. 1996. *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zaremska. Gdańsk: Marabut.
- Witkowska, A. 1974. *Hagiografia*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 337–357.

- Witkowska A. (red.) 1999. *Nasi święci: polski słownik hagiograficzny*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Witkowska, M.H. 1961. *Vita Sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis jako źródło hagiograficzne*, „Roczniki Humanistyczne”, 10 (z. 2), s. 41–164.
- Życiorys Salomei (*Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*). 1999, w: J.A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 205–232.
- Żylińska, J. 1969. *Piastówny i żony Piastów*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Żywot świętej Kingi Księżnej krakowskiej (*Vita sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*), tłum. i oprac. B. Przybyszewski. 1997. Tarnów: Biblos.